15e ANNÉE (2e SÉRIE). **No 13.** 30 MARS 1893.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS,** Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres.

RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT,** Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres.

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement est de 13 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *pour la France, l'Alsace-Lorraine, la Belgique et la Suisse, et de 15 fr. pour les autres pays; — de 8 fr. ou 10 fr. sans le Supplément, selon les pays.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

—

Q. — Le savant et complaisant *Ami* voudrait-il m'aider dans la solution du cas suivant :

Jean-Baptiste n'a qu'une fille adoptive, légalement adoptée, élevée, mariée et dotée par lui, toujours traitée par lui comme sa fille. Entre eux, il y a toujours eu accord parfait, mutuelle et tendre affection.

A la mort de Jean-Baptiste, en 1854, Berthe, sa fille adoptive, entre purement et simplement en possession des biens meubles et immeubles de son père. Assurée de ses dispositions à son égard, elle n'ouvre jamais un pli trouvé par elle, longtemps après, dans le bureau de Jean-Baptiste, pli scellé en trois cachets et portant cette suscription : « Ceci est mon testament, » puis la signature. Berthe, à qui Jean-Baptiste a maintes fois dit ce qu'il voulait qui fut fait après sa mort, se contente d'envelopper ce pli d'une feuille de papier sur laquelle elle écrit ces mots : « Testament de mon bon père, » puis le replace et le conserve au même lieu, ainsi qu'une relique.

Etant connu le caractère de Berthe, sa bonne foi a été absolue.

Le mari de Berthe, qui a toujours ignoré l'existence du testament de son beau-père, vend les biens provenant de la succession et emploie une partie du produit de cette vente à couvrir les frais d'éducation et d'établissement de ses enfants. Il place le reste dans une maison de commerce qui fait faillite quelques années après et de la liquidation de laquelle il ne peut à peu près rien retirer.

Berthe meurt, après son mari, en 1888. L'année dernière, un de ses fils, Georges, mettant en ordre les papiers laissés par sa mère, trouve le pli précité; et après de longues hésitations, se décide à l'ouvrir.

Sa stupéfaction est grande en lisant que, par ce testament olographe en bonne et due forme, fait le 1er juin 1844, Jean-Baptiste institue son légataire universel un de ses petits cousins, Pierre, auquel il donne la totalité des biens meubles et immeubles dont il sera vêtu et saisi au jour de sa mort.

Berthe a donc été déshéritée par son père. De là grande inquiétude de Georges au sujet de la légitimité de la possession des biens de Jean-Baptiste par Berthe, et après la mort de celle-ci, de la possession par ses enfants des meubles restés après la faillite précitée, d'une part, et d'autre part, à cause de l'entière bonne foi de Berthe, absolument certaine, et du trouble, de la division qu'apportera certainement entre les deux familles la divulgation du testament de Jean-Baptiste.

C'est pourquoi il demande :

1o Si les enfants de Berthe sont tenus à restitution envers les enfants de Pierre ?

2o Si oui, doivent-ils restituer : 1o la totalité de l'héritage estimé *a*) à sa valeur au jour du décès de Jean-Baptiste, ou *b*) à la valeur qu'auraient aujourd'hui les meubles et immeubles le composant, s'ils existaient encore ?

2o Ou seulement les quelques meubles qui en restent encore ?

3o Si par crainte de trouble et de division entre les deux familles, Georges peut ne pas faire connaître à à ses frères et sœurs l'existence de ce testament de Jean-Baptiste, et même le détruire ?

N. B. — Ce qui reste des biens de Jean-Baptiste peut être évalué de 1,200 à 1,500 fr.

R. — La solution dépend de la bonne foi de Berthe. A défaut de bonne foi, Berthe a été formellement injuste ; et, avec la bonne foi, elle a pu légitimement acquérir la propriété de l'héritage de Jean-Baptiste.

Berthe était-elle dans la bonne foi ? Au moment de la mort de son père adoptif, et avant la découverte du testament, il ne paraît pas qu'il y ait place pour le doute. Mais sa bonne foi est-elle demeurée parfaite le jour où elle a trouvé, dans le bureau du défunt, un papier muni de la signature de celui-ci, portant cette inscription : « Ceci est mon testament ? » Pourquoi n'ouvre-t-elle pas ce papier pour prendre connaissance du testament qu'il renferme ? Elle se contente de le prendre avec respect et de le déposer comme une relique dans un lieu sûr. Ceci est quelque peu étrange. Ce respect exagéré ne cachait-il pas une inquiétude dans l'esprit de Berthe, une crainte plus ou moins formelle de rencontrer dans le testament du père adoptif des dispositions qui l'eussent troublée peut-être dans la jouissance de son bien ? Le meilleur moyen de témoigner son respect et sa reconnaissance à son bienfaiteur, n'était-il pas d'exécuter fidèlement ses dernières volontés, telles qu'il les avait exprimées dans son testament ?

Cependant on affirme que, « vu le caractère de Berthe, sa bonne foi doit être regardée comme absolue. » Au moment de la mort de Jean-Baptiste, qui n'avait jamais rien eu de caché pour

elle, elle croyait connaître toutes ses intentions et ses dernières volontés, et c'est dans une entière bonne foi qu'elle a commencé la possession, en entrant sans conteste dans l'héritage du défunt. La découverte postérieure du testament n'aura pas nui à la bonne foi, parce que Berthe aura pensé, trop légèrement sans doute, que l'ouverture du testament n'ajouterait rien à la connaissance qu'elle avait ou croyait avoir des dernières volontés de son bienfaiteur, volontés que déjà peut-être elle avait ou croyait avoir remplies. Un *confirmatur* de cette bonne foi serait la parfaite tranquillité avec laquelle elle a joui de l'héritage légué à un autre.

Admettons la bonne foi de Berthe, puisqu'elle est donnée comme absolue. D'ailleurs, il n'est plus guère possible de la contrôler, Berthe étant morte.

Or la bonne foi de Berthe admise, nous disons que la prescription s'est opérée en faveur de Berthe et de ses enfants, que ceux-ci peuvent conserver en conscience l'héritage légitimement prescrit, et que, par conséquent, ils ne sont tenus à restituer ni intérêt ni capital.

C'est ce que nous prouverons, par la nature même de la prescription, dont l'effet propre est de transférer la propriété du bien d'autrui au possesseur de bonne foi, pourvu que sa possession ait les conditions requises. Or ces conditions paraissent se rencontrer ici. Il n'est même pas nécessaire de les énumérer, tant la chose paraît évidente.

Contentons-nous de montrer comment la solution s'impose :

1° *Au point de vue de la loi civile et au for externe.* La prescription de Berthe, possédant depuis 1854 jusqu'en 1888, époque de sa mort, et même jusqu'à l'année dernière, dans la personne de ses enfants qui ont continué sa possession, est plus que trentenaire. Or, toutes les actions, tant réelles que personnelles, sont prescrites par trente ans, sans que celui qui allègue cette prescription soit obligé d'en rapporter un titre ou qu'on puisse lui opposer l'exception de la mauvaise foi (Cod. civ., a. 2262).

Légalement, et par l'effet de la prescription trentenaire, la propriété de l'héritage de Jean-Baptiste, indûment possédé, est donc acquise à Berthe et à ses enfants.

2° *Au point de vue de la conscience et au for interne.* La loi qui établit la prescription est fondée sur une raison d'ordre public. Elle est *déterminative* de la propriété ; là où elle a son application, elle transfère au simple possesseur la propriété du bien d'autrui qu'il détenait jusque là sans droit. Et cela vaut pour la conscience. Autrement la loi manquerait son but, l'intention du législateur serait frustrée. Seulement, à l'encontre du droit civil, qui ne requiert point dans la prescription de trente ans la bonne foi, même juridique, la saine théologie exige, pour prescrire en conscience, même par trente ans de possession, la bonne foi théologique, continuée pendant tout le temps nécessaire à la prescription. Mais cette bonne foi existant, rien ne s'oppose à ce que la loi civile ait son plein effet au for de la conscience. C'est le sentiment commun des théologiens.

Donc, si Berthe a eu une bonne foi absolue et continuée pendant tout le temps de sa prescription, elle a acquis pour elle et pour ses fils, non seulement devant la loi, mais en conscience, la propriété de l'héritage de son père adoptif ; et ses fils qui lui succèdent ne sont tenus à aucune restitution.

Q. — Un de mes amis serait heureux de lire dans votre excellente Revue, à laquelle je suis abonné depuis peu de temps, la solution de cette difficulté :

Comment prouver par la *raison* que le mariage religieux vis-à-vis du mariage civil est seul valide ?

R. — Si, par la *raison,* on entend la seule raison naturelle, sans aucune donnée surnaturelle et divine, la démonstration est impossible. Car c'est seulement en vertu du droit positif divin, en vertu d'une institution surnaturelle, que le mariage n'est valide entre chrétiens que quand il est sacrement.

Mais si, par la *raison,* on entend la raison théologique s'appuyant sur la révélation surnaturelle et sur le droit positif divin, la démonstration est possible. Il faut seulement que l'on trouve des vérités révélées autres que la chose à prouver qui puissent servir à la démontrer.

L'unique base à poser est celle-ci : « C'est un dogme de foi que le mariage a été élevé par Notre-Seigneur à la dignité de sacrement, et c'est la doctrine de l'Eglise que le sacrement n'est pas une qualité accidentelle ajoutée au contrat, mais que le contrat lui-même a été élevé à la dignité de sacrement. » Le contrat devenant sacrement, il ne pourra jamais se faire, parmi les chrétiens, que le contrat existe sans qu'il soit en même temps sacrement. Le contrat matrimonial est donc un contrat sacramentel. Cette proposition qui n'est qu'une formule exacte du dogme rappelé ci-dessus, peut être prise comme l'une des prémisses d'un raisonnement dont l'autre prémisse serait : Or, il est impossible qu'un contrat sacramentel soit valide en dehors des conditions où le sacrement lui-même est valide, c'est-à-dire en dehors des conditions du mariage religieux. Donc jamais le mariage entre chrétiens ne sera valide en dehors du mariage religieux.

A ce premier raisonnement, pris du côté de l'institution divine du sacrement de mariage, on peut en ajouter un autre pris du côté du mariage civil.

Le mariage civil ne saurait être valide que par l'autorité du droit naturel dont l'Etat serait le dépositaire. La validité, en effet, ne peut lui venir du droit positif humain ; la famille, dont le mariage est la base, est antérieure à la société civile et supérieure à elle ; ce n'est donc pas la société civile qui a donné existence et valeur à l'union

conjugale. Il faut chercher plus haut, dans un droit supérieur à la société civile, dans le droit naturel, l'origine de l'institution et des lois du mariage. Si donc la société civile peut prétendre des droits sur le mariage, ce ne peut être que comme investie de la mission de protéger le droit naturel. Or, cette mission lui a été enlevée par l'élévation du mariage à la dignité de sacrement. C'est l'institution naturelle, c'est le contrat naturel qui a été élevé à la dignité de sacrement. Et comme sacrement, ce n'est plus à la société civile qu'il est confié, mais à l'Eglise seule dépositaire des sacrements. Si donc la société civile prétend légiférer sur le mariage entre chrétiens, elle empiète sur les droits de l'Eglise. Si elle prétend faire accepter comme valides les mariages contractés devant elle, elle commet une usurpation de pouvoirs et ce qu'elle prétend faire est nul de plein droit.

Q. — Marie a fait sa première communion ailleurs que dans sa paroisse. Son curé, pour des motifs très bons, avait refusé l'autorisation demandée à cette fin, et Marie a été admise toute seule par un curé étranger, après un séjour d'un peu moins de 6 mois dans la paroisse de ce dernier, lequel a été blâmé par ses supérieurs pour cela. Le motif unique des parents, pour soustraire leur enfant à leur curé, a été celui-ci : M. le curé n'a pas jugé bon de devancer d'un an les premières communions, comme les parents l'auraient désiré, et ceux-ci ont été mécontents de leur curé. Les parents voulaient que leur fille fut débarrassée du catéchisme pour s'appliquer exclusivement aux études scolaires. Le curé de Marie n'a jamais rebuté cette enfant, ne l'a jamais maltraitée ni malmenée.

L'enfant rentrée après sa première communion, les parents disent que Marie ne recevra aucun sacrement de son curé. Ils vont pleurer près d'un prêtre octogénaire, et par lui obtiennent de l'évêché que leur fille fera ses Pâques et communiera habituellement où elle voudra. La mère de Marie vient me trouver, et me prie d'admettre sa fille aux sacrements dans ma paroisse, à Pâques et dans l'année. Je consens à entendre la confession, cette fois, mais je dis qu'on ira faire ses Pâques dans sa paroisse, que la dispense pour les faire ailleurs vaut ce que valent les raisons de l'obtenir, et j'ajoute que je ne puis promettre mon ministère à Marie dans les circonstances, pour la suite, parce que ce serait entretenir en elle et dans sa famille des dispositions mauvaises à l'égard de leur curé. Marie me déclare devant sa mère que rien ne l'empêcherait de s'adresser à son curé, si ses parents voulaient le lui permettre, même pour la confession.

Enfin, l'expérience m'a prouvé que si j'admettais cette enfant à la communion dans ma paroisse, ma complaisance serait exploitée contre mon confrère, et que je passerais pour condamner mon confrère et donner raison à ses paroissiens dans l'opposition qu'ils lui font et dans leur soustraction à la juridiction pastorale.

La mère, entendant mon refus, a emmené sa fille, qui est allée ailleurs se confesser et faire ses Pâques, et continue à ne recevoir aucun sacrement dans sa paroisse. Ma conduite a-t-elle été correcte? Etais-je tenu d'admettre l'enfant à la communion à Pâques, aux autres temps de l'année? Le droit de l'enfant de choisir son confesseur n'est pas discuté, ni discutable. Répondre pour le cas *in concreto*.

R. — Notre confrère a bien fait de représenter vivement à la mère de Marie qu'elle devait se soumettre à son curé et permettre à sa fille de s'adresser à lui et de recevoir la communion dans l'église de sa paroisse. En présence de l'obstination de la mère à ne pas vouloir céder, il a fait acte de charité en entendant la confession de la fille et en l'admettant à la communion. Les circonstances dans lesquelles se trouve la jeune fille ne lui permettaient pas, au regard de la charité, de refuser son ministère.

A-t-il bien fait, après avoir confessé une fois cette personne, de ne plus vouloir l'entendre à l'avenir ?

S'il avait eu l'espoir fondé de la ramener ainsi à son curé, nous approuverions pleinement sa conduite. A défaut de cet espoir, nous n'oserions pas l'approuver.

Les raisons qui nous déterminent à porter ce jugement sont : que cette jeune fille, qui s'adresserait volontiers à son curé et communierait dans sa paroisse, si elle était libre, ne doit pas être privée des sacrements, à cause de la mauvaise disposition de ses parents; que le curé de cette jeune fille ne peut trouver mauvais que, dans de telles conditions, elle ne demeure pas privée des secours religieux; que, particulièrement en ce qui concerne la communion pascale, l'autorisation que l'évêque lui a donnée de la faire où elle voudrait, lève toute difficulté à cet égard. L'inférieur n'ayant pas à juger l'acte du supérieur qui dispense, notre confrère pouvait donc continuer à recevoir la personne en question; et, dès lors qu'il le pouvait, la charité lui faisait peut-être un devoir de ne pas la repousser. Cependant nous estimons qu'il a agi pour le mieux et que devant Dieu il a le mérite de la bonne intention.

Q. — Quand on doute d'avoir péché mortellement, la théologie dispense de la confession : mais elle ne dit point si on est obligé ou non à faire un acte de contrition quelconque. Si on y était obligé, ce serait pour le scrupuleux (et j'en suis) une source de tracas.

R. — Quand on doute si on a péché mortellement, on n'est pas tenu, *per se loquendo*, d'accuser ce péché douteux, soit que le doute porte sur le fait, soit même qu'il atteigne seulement la gravité de la faute. C'est le sentiment commun. L'obligation de la confession est de précepte divin ; elle s'étend à tous les péchés mortels commis après le baptême, et *dont on a la conscience*, après un examen suffisant. (Trid). Or, quand on a un péché douteux, ou douteusement mortel, on ne peut dire qu'on est « conscius peccati mortalis. » C'est pourquoi ce péché n'est pas matière nécessaire de la confession.

Mais il n'en va pas de même de la contrition. Elle est toujours nécessaire pour la rémission de tout péché, certain ou douteux, grave ou léger.

Le péché douteusement grave, dont notre correspondant semble parler, ne peut être pardonné sans contrition, bien qu'il puisse l'être sans confession. Mais quelle contrition est nécessaire? Nous répondons avec Lehmkuhl : « Etiam in casu lapsûs dubii, necessaria est, aut contritio perfecta, aut absolutio in re suscepta. » En effet, ce péché,

d'une gravité douteuse, est objectivement mortel ou véniel. S'il est mortel, il ne peut être remis, en dehors du sacrement de Pénitence, que par la contrition parfaite, ou, dans le sacrement, par une attrition qui s'étende au moins implicitement à ce péché, en tant qu'elle s'étend à tous les péchés mortels. S'il est véniel, il pourra être effacé par d'autres moyens que par la contrition parfaite ou la réception du sacrement de Pénitence. Mais quels sont ces moyens, et jusqu'à quel point sont-ils efficaces pour la rémission du péché véniel, c'est sur quoi les théologiens discutent beaucoup et discuteront encore longtemps sans doute, l'Eglise n'ayant rien défini à ce sujet, sinon que les péchés véniels peuvent être effacés de plusieurs manières autres que par la confession : *pluribus aliis mediis expiari possunt*.

Mais, direz-vous, ne sachant pas si mon péché est mortel ou véniel, je ne saurai pas si je dois faire un acte de contrition parfaite, pour l'effacer, et, si je suis tenu à un acte de contrition parfaite, je préfère de beaucoup le confesser avec l'attrition : cela me paraît plus facile et plus sûr. C'est absolument notre avis. S'il en était autrement, la confession ne serait plus le moyen le plus facile et le plus sûr d'obtenir le pardon du péché.

Cependant nous ajoutons que le pénitent qui, dans la bonne foi, n'accuse pas une faute grave qu'il croit légère, n'est pas privé du bienfait du sacrement, pourvu qu'il ait une véritable contrition ou attrition de toutes les fautes mortelles ; que le scrupuleux, auquel le confesseur défend de revenir sur certaines accusations, doit obéir, se contenter d'étendre sa contrition à toutes ses fautes en général, et ne pas s'inquiéter ensuite.

Q. — Il existe un baraquement occupé par des soldats à l'altitude de 2,500 mètres et relié à une paroisse par un téléphone. Cette paroisse se trouve à l'altitude de 700 mètres. La distance de cette paroisse à ce baraquement est de 5 heures en été ; en hiver le baraquement est ordinairement inabordable à cause des neiges et de la tempête.

On demande si en cas de maladie grave *in extremis* un soldat de ce baraquement (le malade) pouvant lui-même téléphoner devrait faire sa confession à ce curé de la paroisse susdite et recevoir de lui l'absolution.

R. — La confession par téléphone est invalide, parce qu'il n'y a pas la présence requise du pénitent devant le confesseur, ainsi que nous l'avons prouvé précédemment (*Ami du Clergé*, 9e année, p. 638 ; 11e année, p. 30). Une réponse du Saint-Siège que nous n'avons plus sous la main est venue confirmer notre solution.

Dans notre seconde réponse nous disions que, dans un cas d'extrême nécessité, nous ne condamnerions pas le prêtre qui aurait recouru à ce moyen, tout autre faisant défaut. Nous appliquions ainsi l'axiome : « In extremis extrema sunt tentanda. » Si peu qu'il y ait de probabilité que l'absolution puisse valoir dans le cas, on peut tenter le moyen, si tout autre manque.

D'ailleurs la confession du malade est un acte de la vertu de pénitence qui peut l'aider beaucoup à former un acte de contrition, comme l'aveu de leurs fautes servait aux juifs qui allaient recevoir de saint Jean le baptême de pénitence. Les exhortations du curé peuvent encore être d'un grand secours au malade pour la même fin ; d'autant plus que le curé peut éveiller dans l'esprit du malade les pensées et les dispositions qui lui feront produire l'acte de contrition parfaite et l'acte de charité que tout homme est tenu de formuler à l'approche de la mort. Ainsi la confession peut être nulle comme confession sacramentelle et obtenir par une autre voie l'effet du sacrement.

Voilà pourquoi si le soldat malade veut faire sa confession par téléphone, nous ne l'empêcherions pas absolument. Nous ne l'y obligerions pas non plus. Nous lui donnerions l'absolution sous condition, l'avertissant que nous doutons bien qu'elle puisse valoir par ce moyen. Et nous ferions tous nos efforts pour l'amener à faire un acte de contrition et de charité.

Mais nous voudrions tenter tous les moyens pour arriver jusqu'à lui, dût-il nous en coûter de grandes fatigues et de grandes dépenses, dussions-nous pour cela courir de grands dangers.

Q. — Les chartreux ayant été dépossédés de leurs forêts par la Révolution, le gouvernement ne les a pas aliénées. Elles sont restées dans le domaine de l'Etat. Le Concordat est intervenu. Les chartreux expulsés sont rentrés ; mais leurs forêts ne leur ont pas été rendues.

1° Le gouvernement était-il en droit de les garder ?

2° Un confesseur devrait-il obliger à restitution un frère chartreux qui aurait indûment coupé un arbre dans une ancienne forêt de la Chartreuse, aujourd'hui forêt domaniale ?

R. — C'est par l'examen attentif du Concordat que nous arriverons à la solution de cette difficulté. Dans la bulle *Ecclesia Christi*, qui contient la ratification du Concordat, le Pape expose chacun des articles de la convention avec les motifs qui l'ont fait adopter. Voici ce qui concerne les biens ecclésiastiques :

« Quoique nous eussions vivement désiré que tous les temples fussent rendus aux catholiques pour la célébration de nos divins mystères, néanmoins, comme nous voyons clairement qu'une telle condition ne peut s'exécuter, nous avons cru qu'il suffisait d'obtenir du gouvernement que toutes les églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres *non aliénées, nécessaires au culte*, fussent remises à la disposition des évêques.

« Persévérant dans notre résolution de faire pour le bien de l'unité tous les sacrifices que la religion pouvait permettre, et de coopérer autant qu'il était en nous à la tranquillité des Français, qui éprouverait de nouvelles secousses si l'on entreprenait de redemander les biens ecclésiastiques, voulant surtout que l'heureux rétablissement de la religion n'éprouve aucun obstacle, nous déclarons, à l'exemple de nos prédécesseurs, que ceux qui ont acquis des biens ecclésiastiques en France ne se-

ront troublés ni par nous, ni par nos successeurs dans la possession, et qu'en conséquence la propriété de ces mêmes biens, les revenus et droits y attachés, domeureront incommutables entre leurs mains ou celles de leurs ayant cause. »

Dans la bulle qui ratifiait le Concordat de 1817, Pie VII confirmait les dispositions du Concordat de 1801 relativement à la condonation dont nous venons de parler.

De l'examen attentif de ces documents, nous concluons que autres sont les concessions faites aux particuliers qui ont acheté les biens ecclésiastiques, autres celles faites à l'Etat.

I. Pour les particuliers qui ont acheté les biens de l'Eglise, le Pape les décharge de toute obligation de conscience : c'est-à-dire qu'il ratifie la vente et la déclare valide comme si elle était faite en son nom. Jusque là elle était nulle par défaut de pouvoirs.

II. Pour l'Etat, il y a trois choses différentes.

1o L'Etat est déclaré propriétaire des sommes touchées pour la vente des biens ecclésiastiques. Bien que cela ne soit dit nulle part en termes exprès, c'est une conséquence du Concordat.

2o L'Etat s'engage à restituer aux évêques les églises *non aliénées, nécessaires* au culte. Il s'agit donc, non pas de toutes les églises non aliénées, mais de celles-là seulement qui pouvaient être *nécessaires* au culte, soit comme églises cathédrales, soit comme églises paroissiales, ou chapelles de secours. Pour les autres églises non nécessaires, quoique non aliénées, le Pape les a demandées, mais sur le refus catégorique du gouvernement, il a dû les abandonner. C'est encore une conséquence nécessaire de ces paroles de Pie VII : « Quoique nous eussions vivement désiré que tous les temples fussent rendus aux catholiques... » Mais cet abandon, bien qu'il soit fait à contrecœur, constitue cependant pour l'Etat un titre légitime de propriété sur les églises non aliénées et non nécessaires au culte.

3o Quelle est la situation de l'Etat à l'égard des biens ecclésiastiques autres que les églises, qui n'auraient pas été aliénés au moment du Concordat? Disons tout d'abord que l'Etat en a fait rendre quelques-uns aux fabriques. Ce sont : *a)* d'après un arrêté du 20 décembre 1803, les divers biens, rentes et fondations, charges de messes, anniversaires et services religieux ; — *b)* d'après un décret du 17 juillet 1805, les biens des confréries établies autrefois dans l'enceinte des églises paroissiales ; — *c)* d'après un décret du 30 mai 1806, les presbytères supprimés ; — *d)* d'après un avis du Conseil d'Etat du 30 avril 1807, tout immeuble ou rente quelconque provenant de fondations dont le transfert n'aurait pas été antérieurement consommé.

Malgré ces restitutions, il reste encore entre les mains de l'Etat des biens ecclésiastiques assez importants pour former de nos jours un revenu de quarante millions, provenant des anciennes abbayes, des menses des évêchés, des chapitres, etc. L'Etat les possède-t-il légitimement, au point que les anciens propriétaires ne puissent en conscience s'en approprier quoi que ce soit, pas même à titre de compensation occulte?

Nous répondons *affirmativement*. C'est ce qui ressort de tout l'ensemble du Concordat, surtout de l'article 14 et du passage de la bulle *Ecclesia Christi* qui l'explique : « Mais les églises de France étant par là même dépouillées de leurs biens, dit le Pape, il fallait trouver un moyen de pourvoir à l'honnête entretien des évêques et des curés. Aussi le gouvernement a-t-il déclaré qu'il prendrait des mesures pour que les curés et les évêques de la nouvelle circonscription eussent une subsistance convenable à leur état. » Par là le Saint-Siège abandonne tous les biens ecclésiastiques qui n'ont pas été vendus et les sommes provenant des biens vendus à l'Etat, qui s'engage en retour à assurer aux évêques et aux curés un traitement convenable, tenant lieu, comme l'a déclaré le cardinal Caprara, de dotation aux églises.

L'abandon du Saint-Siège a porté aussi sur les biens des monastères. Nous en trouvons la preuve dans le Concordat de 1817, conclu, comme on sait, entre le Pape Pie VII et Louis XVIII.

Le but premier de ce Concordat était d'abolir celui de 1802 et de rétablir celui de Léon X. Or, dans l'article 12, il est déclaré que le rétablissement du Concordat suivi en France jusqu'en 1789, n'entraînera pas celui des abbayes, prieurés, et autres bénéfices qui existaient à cette époque. Nous en concluons que le Souverain Pontife avait bien consenti à l'abolition des abbayes, prieurés et autres bénéfices existant à l'époque de la Révolution.

Telles sont les conclusions que nous tirons de l'examen attentif des documents : nous les soumettons au jugement des doctes.

Q. — Permettez à un de vos abonnés de recourir à vos lumières, pour la solution du cas suivant :

Un ancien fonctionnaire public, mon paroissien, en danger plus ou moins proche de mort, crut, une fois, durant son stage, avoir été visé, dans un journal, par un article qu'il appela calomniateur. Cet article ne portait aucun nom ni de personne ni de lieu, mais, par une tournure imprudente de phrases, il pouvait donner des bases à ses soupçons. Cet article imaginé dans un bon but et applicable à une catégorie possible de fonctionnaires, aurait été en effet diffamant s'il eût été adressé à un particulier désigné.

Se croyant donc visé, il y répondit dans un autre journal en se l'appliquant et en signant. De là, il somma le gérant de lui dévoiler le nom de l'auteur de l'article incriminé. Le gérant prit peur et en informa l'écrivain. Celui-ci, surpris, voulut dissiper un malentendu, se transporta avec peine chez le fonctionnaire à qui il se déclara auteur et expliqua toute la chose. Cette entrevue, à eux deux seuls, se termina par un accord pacifique où toute indemnité fut explicitement refusée par le susdit fonctionnaire.

Mais des brouillons intervinrent. Ce fonctionnaire revint sur sa parole, ébruita encore davantage le fait et se nantit de conseils d'avocats, lesquels, répondant à son exposé, lui donnaient raison et concluaient en un procès en Cour d'assises. Fort de ces prétendus appuis, il invita l'écrivain à s'aboucher avec lui, pour

un arrangement définitif. Sinon, citation en Cour d'assises. L'écrivain se rendit à l'invitation.

Là, lui est réclamé impérieusement non seulement le remboursement des frais de consultations, de voyages, de perte de temps, frais faits abusivement après l'accord pacifique, mais une somme énorme excédant au moins cinq fois ces frais. En vain l'écrivain allégua-t-il qu'un premier accord avait eu lieu, qu'il n'était maintenant ni devant un tribunal, ni devant des experts, et que dans ces conditions la chose n'était pas estimable à prix d'argent ni soumise à une condamnation. L'exigence fut telle qu'elle parut comme le couteau sur la gorge. Ou souscrire à cette somme ou subir un procès en Cour d'assises. L'écrivain, homme âgé, infirme, impuissant, au physique et au moral, à soutenir les fatigues d'un tel procès, céda aux menaces et à la violence. Or :

1° Si l'écrivain fut fautif par imprudence et irréflexion, le fonctionnaire ne l'est-il pas pour se dénoncer lui-même ?

2° Le fonctionnaire ne viole-t-il pas la justice en exigeant cette somme d'argent, de sa seule autorité et aux moyens de la menace d'une part et de l'impuissance de l'autre ?

3° La diffamation non seulement douteuse mais même certaine peut-elle être réparée par une somme d'argent imposée en secret et privativement ?

4° Le fonctionnaire peut-il en conscience garder cette somme ou au moins celle correspondant aux frais faits abusivement ?

5° S'il ne veut restituer, que faire ? puis-je l'absoudre ?

R. — Le susdit fonctionnaire paraît avoir été un peu prompt à la riposte, en quoi il a manqué de prudence. Cependant, comme il se croyait atteint par l'article incriminé, qui visait une certaine catégorie de fonctionnaires, il a pu, sans blesser la justice, au moins formellement, relever le gant, se défendre et par conséquent se nommer. Mis en demeure de se découvrir à son tour, l'auteur de l'article a rempli son devoir en faisant des excuses et en donnant des explications satisfaisantes. L'accord pacifique entre les parties, sans aucune réclamation de la part du fonctionnaire, était la conclusion naturelle du débat. Jusque-là tout était noble et loyal.

Ce qui suivit donne lieu à deux difficultés : 1° Le fonctionnaire, après avoir renoncé à toute indemnité pécuniaire, pouvait-il revenir sur sa parole ?

2° Etant supposé que le fonctionnaire pouvait retirer sa renonciation, pouvait-il en justice exiger une indemnité pécuniaire ?

Et d'abord le fonctionnaire, ayant renoncé à toute indemnité pécuniaire, pouvait-il revenir sur sa parole ? Non sans doute, au point de vue de la dignité, de la fidélité à la parole donnée, de l'honneur enfin. En est-il de même, au regard de la justice, étant supposé qu'il pouvait exiger une indemnité ?

La réponse dépend de son intention. S'il a voulu céder son droit et s'obliger à ne pas en poursuivre la revendication, il ne peut plus répéter en conscience ce qui a été donné et accepté. Si, au contraire, il n'a pas fait cette cession, parce qu'il ne croyait pas alors à l'existence de son droit, ou parce qu'il entendait seulement ne pas l'exiger, sans y renoncer absolument, il n'est pas lié en justice par son refus d'accepter une indemnité.

Il peut donc paraître douteux que la renonciation du fonctionnaire emporte pour lui l'obligation de justice de ne plus revendiquer son droit.

En second lieu, étant supposé que le dit fonctionnaire pouvait en justice revenir sur sa parole, pouvait-il exiger une indemnité pécuniaire ?

L'indemnité pécuniaire est la réparation d'un dommage matériel causé dans les biens de la fortune.

Comme il n'y a pas proportion entre l'argent et la bonne renommée, l'un ne saurait compenser l'autre, au moins directement. Mais si la diffamation entraîne un dommage réel, cause un tort estimable à prix d'argent, il y a place pour l'indemnité pécuniaire. De plus, on admet que la personne diffamée peut accepter une réparation pécuniaire, bien que celle-ci ne compense pas absolument la perte de la renommée et qu'il y ait dans cette acceptation quelque chose de moins noble.

Cela posé, votre fonctionnaire pouvait exiger une indemnité pécuniaire, s'il a subi un dommage réel dans ses biens, et même, à la rigueur, dans sa renommée. Il pouvait alors porter la question devant le tribunal, et aussi s'entendre à l'amiable, par un compromis entre lui et son adversaire. La solution serait encore la même, si le dommage causé était seulement douteux, parce que ce doute pouvait encore être soumis à la sentence du juge, et la partie adverse pouvait avoir intérêt à ne pas courir les chances d'un procès en diffamation.

Il est certain que l'auteur de l'article incriminé n'était pas tenu à une indemnité avant la sentence du juge, s'il a été de bonne foi et n'a commis aucune faute théologique en écrivant son article. Mais le fonctionnaire, s'il se sentait atteint par cet article, avait le droit de lui demander réparation et de le traduire devant le juge. Si pour éviter les frais d'un procès et peut-être une condamnation, l'écrivain acceptait une transaction et consentait à payer une indemnité, le fonctionnaire pouvait l'accepter.

Il reste à savoir si la transaction a été faite en toute loyauté de la part du réclamant. Si celui-ci a abusé de son autorité, de son influence, de l'impuissance de son adversaire, s'il a employé contre lui les menaces et peut-être la fraude et le mensonge, il est coupable et injuste dans la mesure où ces mauvais procédés ont influencé l'écrivain et extorqué de lui un paiement non justifié. C'est ce point surtout qui nous semble devoir être pris en grande considération. Il sera sans doute difficile de le mettre au clair. C'est pourquoi la solution restera douteuse.

Nous croyons avoir répondu en substance aux trois premières questions de notre correspondant, et partiellement à la quatrième.

Sur cette dernière nous remarquerons qu'il n'y a pas une raison évidente de distinguer entre le « remboursement des frais de consultations, voyages et pertes de temps, » et le paiement de l'indemnité. Si le fonctionnaire avait le droit de se pourvoir en Cour d'assises, il avait celui de s'entourer des conseils nécessaires pour cela. L'indemnité devait le couvrir des frais occasionnés par le procès, aussi bien que des dommages subis par le fait de l'écrivain. Seulement celui-ci paraît avoir offert, dès la première entrevue, la réparation pécuniaire, refusée d'abord et réclamée ensuite. Si cela est, le fonctionnaire a été injuste, en augmentant l'indemnité de frais inutiles ; à moins que les consultations et voyages, qui ont motivé ces frais, n'aient été nécessaires pour amener la partie adverse à une transaction plus équitable.

Mais enfin, *le fonctionnaire peut-il en conscience garder la somme reçue ?* Telle est la difficulté. Nous avons dit déjà que la solution resterait douteuse : d'abord, parce qu'il n'est pas prouvé que le fonctionnaire n'avait pas le droit d'attaquer l'écrivain, de le traduire devant le tribunal pour cause de diffamation, et, par conséquent, de mettre une condition à la non poursuite de l'article incriminé, à savoir une indemnité pécuniaire ; ensuite, parce que, s'il avait ce droit, il n'est pas démontré non plus qu'il n'y a pas renoncé, dans la première entrevue. Cependant, quoiqu'il en soit du droit du fonctionnaire, l'indemnité n'ayant pas été déterminée par des experts, mais plutôt imposée à un homme faible et sans défense, il y a lieu de penser qu'elle a été excessive. Cet excès donc est injuste, nous le craignons, sans pouvoir l'affirmer absolument, parce que nous n'avons pas les éléments nécessaires pour porter un jugement sur ce point. Ce jugement, il conviendrait de le demander à des hommes sages, connaissant les personnes et les choses, c'est-à-dire le fait avec toutes ses circonstances.

A cette question : Le fonctionnaire peut-il garder la somme reçue ? la réponse est donc douteuse. Il est douteux, par conséquent, qu'il soit obligé de restituer, au moins intégralement. Dans ce doute, et s'il a agi de bonne foi, le principe de possession lui serait encore favorable. Mais *quid in praxi ?*

La conclusion *pratique*, demandée par la cinquième question, pourrait, ce nous semble, être formulée ainsi :

1o Vu le doute sur l'obligation de la restitution, nous n'oserions pas l'imposer absolument et de prime abord.

2o La question étant soulevée, ou amenée avec beaucoup de prudence, nous demanderions au fonctionnaire si sa conscience lui reproche d'avoir été trop loin en cette affaire, ou d'une manière générale d'avoir été injuste.

3o Sur sa réponse affirmative, que nous ne manquerions pas de corroborer de quelques bonnes raisons, nous lui dirions qu'il faut réparer l'injustice commise. En supposant que tout ne soit pas injuste dans ses procédés vis à vis de son adversaire, nous estimerions moralement, autant que possible, dans quelle mesure il doit restituer. S'il reconnaît l'injustice commise, il ne peut se refuser à la réparation, pourvu qu'elle soit possible ; autrement il ne serait pas disposé à recevoir l'absolution.

4o S'il prétend n'avoir commis aucune injustice, et être resté dans les limites de son droit, nous n'insisterions pas sur la restitution. Nous exhorterions peut-être à une réparation quelconque, mais nous n'y obligerions pas strictement, sous peine de refus de l'absolution.

Q. — On parle beaucoup des curés allemands qui se sont faits journalistes : c'est superbe ; mais en France, il y a trop souvent des entraves et il serait bon de savoir à quoi s'en tenir pour le fond.

Y a-t-il des règles fixes, certaines, au sujet de la collaboration des ecclésiastiques aux journaux ? Du moment que dans leurs écrits ils défendent la religion et la société et qu'ils ne publient rien contre le dogme et la morale, sont-ils libres et peuvent-ils être inquiétés sous quelque prétexte que ce soit ? L'évêque peut-il défendre à un prêtre de collaborer à un journal déterminé ?

R. — Nous avons reçu d'un autre correspondant une question identique. Notre réponse s'adressera à l'un et à l'autre.

Le droit général n'a aucune disposition à ce sujet. Les canonistes, même sévères, admettent qu'on peut se passer de l'*imprimatur*, même pour les revues où l'on traite *ex professo* des sciences ecclésiastiques ; à plus forte raison n'exigent-ils pas l'*imprimatur* pour un journal.

Le droit particulier d'un diocèse pourrait renfermer des prescriptions que les diocésains devraient respecter, conformément à la teneur de la loi diocésaine. Prenons comme exemple la prescription du Concile provincial de Lyon duquel relève, croyons-nous, l'un de nos consultants.

Le Concile de Lyon renferme, pour les diocèses soumis à sa juridiction, un droit particulier qui peut se résumer ainsi : *Défense absolue* à un clerc de *fonder* une publication périodique ou d'en *prendre la direction* sans la permission de l'évêque ; *désir* que l'on ne *collabore* pas à un journal sans l'avis de l'évêque : *exoptamus*.

Dès lors que le droit général se tait sur ce point et que le droit particulier ne renferme qu'un *désir*, tout prêtre peut donc, sans commettre aucune faute, collaborer à un journal, en signant ou en ne signant pas, et *inconsulto episcopo*, à moins que la collaboration ne soit défendue par le droit naturel. Ici, nous retombons dans la morale, et c'est au théologien à dire jusqu'à quel point un catholique peut collaborer à la rédaction de tel ou tel journal, selon que ce journal renferme plus ou moins d'erreurs, ou bien selon que ses attaques contre les personnes revêtent un caractère diffamatoire *coupable*.

L'évêque peut-il défendre à tel ou tel prêtre de collaborer à un journal déterminé?

Assurément, *si la collaboration revêt le caractère d'un scandale :* « L'évêque diocésain a l'obligation pastorale de maintenir la discipline et la correction des clercs qui dépendent de lui en veillant sur leur conduite et en usant des moyens canoniques pour prévenir et faire disparaître les désordres parmi eux, » dit l'Instruction de 1880.

Or, de ces moyens, les uns « sont préventifs et les autres répressifs et médicaux. Les premiers ont pour but d'empêcher que le mal arrive, d'éloigner *toute cause ou motif de scandale,* les occasions volontaires et les causes prochaines qui peuvent pousser au délit. »

Dans le cas où la défense a été portée par l'évêque, *si celui qui en est l'objet est intimement persuadé qu'elle repose sur une fausse appréciation des faits,* il ne commet aucune faute théologique en la transgressant, mais il s'expose à des poursuites judiciaires, dont la gradation est indiquée dans la même Instruction : il doit y avoir d'abord *admonition,* ensuite *notification d'un précepte formel, avec mention de la peine à encourir,* faite par le chancelier de l'évêché, en présence du vicaire général ou de deux témoins. Ce n'est qu'après ces préliminaires qu'on peut, si le précepte est violé, procéder judiciairement.

Il y a une différence à établir ici entre une loi et un précepte : la loi continue à obliger, quand même sa cause ne se vérifierait pas dans tel ou tel cas particulier; le précepte, au contraire, n'étant légitime qu'autant qu'il repose sur une cause *vraie,* n'oblige plus, en conscience, dès que la cause n'existe pas.

Dans ce cas, celui qui l'a reçu pourra toujours le transgresser en secret sans compromettre sa conscience. Quant à une transgression publique, elle pourrait revêtir le caractère du scandale, et être coupable à ce titre, pour ceux qui, ayant connaissance du précepte, ne seraient pas informés de sa nullité pour défaut de motifs.

Q. — 1° Quelles sont les causes requises et suffisantes pour lever l'obligation du jeûne ecclésiastique ?

2° Quand un curé peut-il refuser de confesser les personnes étrangères à sa paroisse ?

3° Est-ce au curé à procurer le billet de confirmation à l'enfant qui va confirmer?

R. — Ad I. L'obligation du jeûne ecclésiastique peut être levée par des causes diverses, que l'on peut réduire à six : l'âge, l'infirmité, le travail, la pauvreté, la piété et la dispense. Ces causes étant exposées longuement dans les auteurs de théologie morale, nous ne croyons pas devoir les expliquer ici. Voir en particulier Gousset, T. 1, p. 117.

Ad II. Nous ne saurions déterminer d'une manière précise *quand* un curé peut refuser de confesser des personnes étrangères à sa paroisse. Il est certain qu'un curé n'est pas tenu, en justice, d'entendre la confession des personnes qui ne sont pas ses paroissiennes. Mais la charité peut lui faire un devoir de ne pas leur refuser son ministère. Jusqu'où s'étend cette obligation de charité, c'est la question à résoudre. Or, la charité n'oblige pas communément *cum gravi incommodo.* De là, tout inconvénient grave à éviter sera pour un curé une raison suffisante de ne pas entendre la confession des personnes étrangères. Nous excepterions le cas où ces personnes seraient dans une grave nécessité spirituelle à laquelle un autre prêtre ne pourrait facilement porter remède.

Ad III. D'après une coutume assez générale, le confirmand reçoit un billet portant inscription de son nom de baptême, pour le présenter à l'Evêque au moment de la confirmation. Ce billet a pour effet d'empêcher que des personnes non suffisamment préparées s'introduisent dans les rangs des confirmands. Il doit être signé, et par conséquent donné par le curé ou par le vicaire, ou un autre prêtre autorisé à cet effet.

NOTES
POUR AIDER A L'ÉTUDE
DU PLAIN-CHANT

NOTE VI
NOMENCLATURE DES NOTES MODALES DE TOUS LES TONS

A. — Dans la note précédente nous avons fait connaître ce que sont les notes modales et comment elles se groupent en *systèmes* authentiques et plagaux. Pour fixer les idées et fournir des exemples, nous avons concrété nos observations dans une étude des deux premiers tons. Nous ne répéterons pas pour chaque ton les données générales qui ont été exposées et qui s'appliquent à tous également.

3e et 4e ton : finale mi

La nomenclature des notes modales de ces deux tons va nous offrir des conséquences intéressantes du caractère mobile du *si* et de son remplacement par l'*ut*. Ce remplacement a déjà lieu pour la dominante du 3e ton qui est *ut* au lieu de *si,* et il entraîne la dominante du 4e ton en *la* au lieu de *sol.*

Mais le *si* ne perd pas tous ses droits dans les mélodies du 3e et du 4e ton. En bien des passages au contraire il est très accusé. Il en résulte qu'au lieu d'un seul système authentique principal, nous en avons trois, ce qui, pour le dire en passant, permet de donner beaucoup de variété aux mélodies du 3e et du 4e ton.

Le premier de ces systèmes authentiques principaux est, conformément à la règle générale, *mi-si-sol :* ce système est sans mélange dans la 2e finale psalmodique du 4e ton : a G a b G E. — Le remplacement du *si* par l'*ut* donne le second système authentique principal *mi-ut-sol* nette-

ment dessiné dans la finale de l'ant. *Elisabeth Zachariæ*, 1re des 2es vêpres de saint Jean-Baptiste. — L'élévation du *sol* au *la*, par suite de la mutation de *si* en *ut*, donne le troisième système authentique principal *mi-ut-la* qui s'accuse clairement dans l'Introït *Nos autem* du Jeudi-Saint.

Le deuxième système authentique est *sol-ré-si :* il paraît trois fois dans l'antienne *Salva nos*, des complies.

Le troisième système authentique est *la-mi-ut :* il se rencontre dans les graduels du 3e ton.

Le premier système plagal a pour base le *ré*, note immédiatement inférieure à la finale *mi :* il se compose de *ré-la-fa*. Il est tellement naturel au 4e ton qu'un grand nombre de pièces commencent par les notes appartenant à ce système, que beaucoup de phrases y ont leur point d'appui principal et leur teneur : voir les Répons *Sicut ovis* et *Ecce quomodo*, 1er et 6e du Samedi-Saint; les Introïts *Resurrexi* du jour de Pâques, *Reminiscere* du 2e dim. de Carême, *Nos autem* du Jeudi-Saint.

Le deuxième système plagal devrait avoir pour base le *si;* mais le *si* est remplacé par l'*ut* et ainsi le système est *ut-sol-mi*, qui fait la trame de deux membres de phrase de l'ant. *Innuebant*, 2e des 2es vêpres de saint Jean-Baptiste, et de presque toute l'antienne *Ne reminiscaris* du samedi avant le 3e dim. de septembre.

5e et 6e ton : finale fa

Le système authentique principal commun aux deux tons est *fa-ut-la*. Le deuxième authentique est *la-mi-ut*. Le *mi* ayant quelque chose du *si* surtout quand le *si* est bémolisé, le *mi* cède quelquefois la place au *fa*, ce qui transforme le deuxième système authentique en *la-fa-ut* ou *la-fa-ré*. Voir pour les deux systèmes *fa-ut-la* et *la-mi-ut*, l'antienne *Solvite templum hoc* du lundi après le 4e dim. de Carême, et pour le système *la-fa-ut*, l'antienne *Obsecro Domine*, du samedi avant le 11e dim. après la Pentecôte.

Le premier système plagal devrait avoir pour base la note immédiatement au-dessous de la finale, *mi*. Mais la présence ordinaire du *si bémol* d'une part, et d'autre part, le caractère un peu mou de l'intervalle *mi-fa*, ont fait abandonner le *mi*, et les systèmes plagaux ont pris pour base l'*ut* et le *ré*. — L'*ut* est la base du plagal *ut-sol-mi*, qui est le plus ordinaire dans le 6e ton. Il y a peu d'antiennes où il ne soit très visible : il paraît au commencement des antiennes *O admirabile* de la Circoncision, *O quam gloriosum* de la Toussaint, *O quam metuendus* de la Dédicace. — Le *ré* est la base de trois systèmes plagaux, *ré-la-fa*, *ré-si bémol-fa*, et *ré-si bémol-sol* que l'on trouve réunis dans l'antienne *Gaudent in cœlis*, à Magnificat des 2es vêpres de plusieurs martyrs.

7e et 8e ton : finale sol

Le système authentique principal est *sol-ré-si*. Il n'y a pas d'antienne du 7e ton où il ne joue un grand rôle. Il est moins accusé dans le 8e ton où il ne paraît bien souvent que par sa finale *sol :* cela s'explique par ces raisons que le *si* cède facilement la place à l'*ut* et qu'ainsi la mélodie est entraînée dans les voies plagales. L'*ut* est d'ailleurs la dominante du 8e ton. On trouve pourtant ce système authentique dans une certaine quantité d'antiennes du 8e ton comme dans les trois antiennes suivantes des vêpres de saint André : *Beatus Andreas, Andreas Christi famulus* et *Maximilla Christo amabilis*.

Les autres systèmes authentiques sont *si-fa-ré*, qui s'accuse dans les versets et *Gloria Patri* des Répons du 7e ton ; puis, *ut* prenant la place de *si*, *ut-sol-mi*, comme dans l'antienne *Veni Domine*, du samedi avant le 2e dim. de l'Avent; enfin *ré-la-fa*, comme dans le verset du graduel *Dirigatur* du 19e dimanche après la Pentecôte.

Les systèmes plagaux sont régulièrement *fa-ut-la*, usité fréquemment dans le 7e ton et constamment dans le 8e; puis *ré-la-fa* d'un usage constant dans le 8e. Il faut ajouter un troisième plagal *la-mi-ut*, que l'on rencontre quelquefois, comme dans l'antienne *Petite* du cinquième dimanche après Pâques.

Nous devons noter que l'*ut* joue un très grand rôle dans les mélodies du 7e ton, soit qu'il remplace le *si*, soit plutôt qu'il appartienne au premier plagal qui se mêle très souvent à l'authentique dans les chants du 7e ton. Il y a fréquemment des teneurs et des appuis très marqués sur l'*ut :* voir, par exemple l'ant. *Viri Galilæi* et l'Introït *Viri Galilæi* de l'Ascension.

2e ton transposé : finale la

Dans les pièces du 2e ton transposé, le système authentique est *la-mi-ut;* le 1er plagal, *sol-ré-si;* le 2e plagal, *mi-si-sol :* ces systèmes répondent exactement à ceux des 1er et 2e tons non transposés. Mais il faut en ajouter un, *fa-ut-la*, que nous regardons comme authentique, parce qu'il est le développement inférieur du système authentique *la-mi-ut* : voir les graduels *Tecum principium* de la messe de minuit, *Hæc dies* de Pâques, *Requiem* de la messe des morts et tous les graduels de cette formule.

4e ton transposé : finale la

Ce ton a la même finale que le précédent ; mais il y a entre eux cette différence capitale que, dans le 2e ton transposé, le *la* correspond au *ré* du ton naturel, tandis que, dans le 4e ton transposé, le *la* correspond au *mi*.

Le 4e ton transposé n'existe que pour une série d'antiennes de la même formule que les antiennes *Apud Dominum* des 2es vêpres de Noël et *Læva ejus* des vêpres de la sainte Vierge.

Les notes modales pour cette formule sont *la-mi-ut*, qui répondent à *mi-si-sol; — sol-ré-si*, qui répondent à *ré-la-fa*, avec cette différence que *si* représente *fa dièze ;* pour avoir le *fa* naturel, on bémolise le *si*, ce qui a lieu quand le *si* se trouve dans la finale ; — *fa-ut-la*, qui répondent à *ut-sol-mi*.

Tableau des notes modales de tous les tons

Il nous paraît utile de réunir en un seul tableau les notes modales de tous les tons.

1er et 2e ton

Systèmes authentiques : *ré-la-fa*,
— *fa-ut-la*,
— *la-mi-ut* supérieurs;
Systèmes plagaux : *ut-sol-mi*,
— *la-mi-ut* inférieurs,
— *sol-ré-si* naturel.

3e et 4e ton

Systèmes authentiques : *mi-si-sol*,
— *mi-ut-sol*,
— *mi-ut-la*,
— *sol-ré-si*,
— *la-mi-ut* ;
Systèmes plagaux : *ré-la-fa*,
— *ut-sol-mi*.

5e et 6e ton

Systèmes authentiques : *fa-ut-la*,
— *la-mi-ut*,
— *la-fa-ut* ;
Systèmes plagaux : *ut-sol-mi*,
— *ré-la-fa*,
— *ré-si b -fa*,
— *ré-si b -sol*.

7e et 8e ton

Systèmes authentiques : *sol-ré-si*,
— *si-fa-ré*,
— *ut-sol-mi*,
— *ré-la-fa* supérieurs;
Systèmes plagaux : *fa-ut-la*,
— *ré-la-fa* inférieurs.

2e ton transposé

Systèmes authentiques : *la-mi-ut*,
— *fa-ut-la* ;
Systèmes plagaux : *sol-ré-si*,
— *mi-si-sol*.

4e ton transposé

Système authentique : *la-mi-ut* ;
Systèmes plagaux : *sol-ré-si*,
— *fa-ut-la*.

Dans ce tableau, une chose qui frappe à première vue, c'est que le même système appartient à différents tons. Ainsi *re-la-fa* appartient au 1er et au 2e ton comme authentique, à tous les autres comme plagal. Toutefois les tons ne se confondent pas pour cela et le même système prend différents caractères selon les tons auxquels il appartient, par l'influence de la finale. Le *ré-la-fa* du premier ton, qui a son repos final en *ré*, a une tout autre signification musicale que le *ré-la-fa* du quatrième ton, qui a son repos en *mi*. L'un et l'autre diffèrent du *ré-la-fa* du 6e ton qui se repose en *fa* et de celui du 8e ton qui cherche son repos en *sol*. C'est ainsi qu'on rencontre dans les mélodies d'un ton des passages qui semblent appartenir à un autre ton; mais en réalité, avec les mêmes notes, ils sont différents pour le sens musical.

Nous terminerons par une remarque importante. Les systèmes que nous avons fait ressortir à l'aide d'exemples où ils sont frappants, n'existent point partout aussi complets et aussi dégagés. Ils n'existent parfois que dans une ou dans deux de leurs notes. Ce qui prouve, dans ce cas, qu'il faut y voir le système et interpréter le passage comme s'il était complet, c'est que quand le texte exige plus de développement, les notes du système qui manquaient dans la formule plus brève reparaissent dans la plus développée. Parfois les notes principales sont plus ou moins enveloppées dans les groupes d'ornement ou de transition; souvent aussi deux systèmes différents mélangent leurs éléments : c'est à une analyse intelligente qu'il appartient de les distinguer. Dans les pièces plus chargées de notes, le travail peut paraître difficile; mais il faut le faire, si l'on veut bien connaître la structure et le sens musical de ces pièces.

NOTES & RENSEIGNEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

POUR AIDER LES ECCLÉSIASTIQUES A COMPOSER ET A COMPLÉTER LEUR BIBLIOTHÈQUE

PREMIÈRE PARTIE

Livres de piété pour les ecclésiastiques

I. Méditation *(suite)*

Après les cours complets de Méditations, nous avons annoncé les recueils qui ne nous offrent des sujets d'oraison que pour des circonstances spéciales, ou sur une obligation ou une vertu déterminée : nous avons donné la première place à ceux qui nous doivent servir pour des retraites. Il est vrai que les auteurs des recueils complets ont indiqué, dans des plans de retraite, quelles méditations on pourrait choisir pour ces jours de grand recueillement. Mais il est bon de s'aider de livres spéciaux, de ceux surtout où l'on trouve toutes les indications nécessaires, les avis et les conseils sur la manière de bien faire une retraite en même temps que la matière des différents exercices qui la doivent composer.

Nous signalons en premier lieu les Exercices spirituels de saint Ignace. Saint François de Sales a dit de ce livre, « qu'il a fait plus de conversions qu'il ne contient de lettres. » En faut-il davantage pour le faire apprécier, et pour donner une estime singulière du texte même du saint auteur ? L'Esprit de Dieu qui guide les saints dans leurs écrits comme dans leurs actions, attache à leurs enseignements une efficacité spéciale et leur donne d'éclairer et d'émouvoir plus vivement les âmes, et de les convertir. C'est bien le texte des *Exercices spirituels*, que le P. Jennesseaux nous présente, traduit sur le texte espa-

gnol : les annotations du R. P. Roothaan ainsi que son opuscule sur sa manière de méditer aideront à comprendre et à utiliser les conseils et les enseignements de saint Ignace.

Disons quelque chose du livre même de ce grand saint. Il commence par des « observations importantes pour l'intelligence parfaite des exercices spirituels, et très utiles tant pour celui qui les dirige que pour celui qui les fait. » Elles nous font connaître ce qu'on entend par *exercices spirituels*, combien de parties ils comprennent, quelles dispositions on doit y apporter, quels obstacles peuvent se rencontrer, et comment on doit les surmonter.

Les exercices se divisent en quatre parties, dont chacune est affectée à une semaine particulière.

Le commencement et en même temps le fondement de tous les exercices, est la méditation sur la fin de l'homme. De cette fin qui consiste à aimer Dieu en ce monde pour le posséder en l'autre, résulte la nécessité de détruire en nous le péché et d'en concevoir une grande horreur par la considération de sa grièveté et des châtiments dont Dieu l'a puni : ce qui est l'objet des autres méditations de la première semaine. Mais il est encore d'autres moyens et d'autres pratiques qu'il faut employer dans le même but, pendant le cours des exercices, et qu'il est bon d'indiquer dès le début : ce sont entr'autres, l'examen particulier, l'examen général de conscience, la confession générale, et la communion. Saint Ignace donne sur ces différents actes quelques explications et conseils : puis, avant de passer à la seconde semaine, il ajoute une série d'avis très utiles sur la manière de se comporter dans le cours de la journée, surtout au point de vue du recueillement et de la pénitence.

Il ne suffit pas de détruire en nous le péché, pour atteindre notre fin, il nous faut aussi suivre Jésus-Christ et pratiquer les vertus qu'il nous a enseignées par son exemple et par sa doctrine : c'est en cela que consiste le règne de Jésus-Christ, sur lequel saint Ignace nous fait méditer au début de la seconde semaine; par suite les autres méditations de cette seconde semaine, et même celles de la troisième, auront pour objet les mystères de la vie du Sauveur.

Cette imitation de Jésus-Christ est une obligation commune à tous les chrétiens; mais Dieu appelle en outre chacun de nous à un genre de vie particulier qu'il importe de connaître et de choisir sous la lumière et l'inspiration de la divine bonté. Saint Ignace nous prépare à cette élection par la méditation sur les deux étendards, et par celle des trois différentes classes dans lesquelles il paraît qu'on peut répartir tous les hommes. Sous quel étendard et dans quelle classe voudrons-nous nous ranger ?

Il faudra aussi, avant de commencer « la matière des élections, » considérer les trois degrés de l'humilité et de la conformité à la volonté de Dieu, et bien se convaincre qu'on ne se doit déterminer dans son choix que par le pur motif d'arriver plus sûrement à sa fin.

Après être parfaitement entré dans ces dispositions, l'on devra prendre une connaissance exacte des choses entre lesquelles il faut choisir et des trois temps propres à faire un bon choix.

Saint Ignace, ayant posé et expliqué tous ces préliminaires, donne deux méthodes pour faire une bonne et sage élection ; et il conclut la seconde semaine en indiquant à ceux qui ont déjà embrassé irrévocablement un état, comment ils doivent néanmoins à l'aide des mêmes exercices opérer une réforme dans leur vie.

Ce sont les derniers jours de la vie du Sauveur, depuis la cène jusqu'à sa mort, qui sont l'objet des méditations de la *troisième* semaine : rien de plus propre à nous déterminer aux efforts que nécessite l'acquisition des vertus, rien de plus capable de nous détacher complètement et de nous faire mourir à nous-même. C'est à cette semaine que le saint auteur trace en détail les règles de la tempérance, cette vertu étant très utile et même indispensable au complet renoncement, à la parfaite abnégation.

La vue, la méditation de la gloire que Jésus s'est acquise par ses souffrances et sa mort, devra nous remplir d'une sainte joie, nous détacher de plus en plus des créatures pour nous attacher aux espérances que nous confirme Jésus ressuscité, et notre âme sera ainsi plus disposée à entrer dans une amitié parfaite et une parfaite union avec Dieu, qui est la vraie sainteté et le but de notre vie ici bas. Les mystères de la vie glorieuse du Sauveur et l'amour de Dieu, voilà donc l'objet des méditations de la *quatrième* semaine.

La plupart de ces méditations sur les mystères de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ ont été renvoyées à la fin des exercices spirituels.

Saint Ignace, sur la fin de son ouvrage, explique trois manières de prier, et donne deux séries de règles pour « discerner les mouvements divers qu'excitent dans nos âmes les différents esprits, afin de nous mettre en état de suivre les uns et de rejeter les autres, » l'une de ces séries convenant plus particulièrement à la première semaine, l'autre se rapportant surtout à la seconde semaine. Il trace ensuite les règles à suivre dans la distribution des aumônes, fait quelques remarques importantes sur les scrupules que le démon jette dans une âme, et indique les règles qu'il faut observer pour être toujours d'accord avec l'Eglise catholique.

Tel est ce livre des Exercices spirituels : ce qu'en a dit saint François de Sales, et l'estime en laquelle l'Eglise l'a toujours eu, nous obligeait à le faire connaître tel qu'il est sorti des mains de son saint auteur. Nous trouverons dans les ouvrages que nous allons examiner le même fond de vérités et de conseils, avec quelques développements en plus, avec des indications plus nombreuses et présentées dans un ordre plus mé-

thodique ; mais ils n'auront sans doute jamais droit à l'éloge que le saint évêque de Genève a fait du travail du saint fondateur de la Compagnie de Jésus.

(A suivre).

LITURGIE

Q. — Faut-il que les parrains et marraines au baptême touchent l'enfant pour contracter les obligations ? Si par mégarde le prêtre oublie de les faire toucher, *quid ?*

R. — Pour être validement parrain, et par là contracter l'affinité spirituelle et les obligations qui incombent aux parrains et marraines, il est nécessaire que ceux-ci touchent physiquement l'enfant pendant qu'on fait le baptême, ou que du moins ils le reçoivent immédiatement des mains du prêtre. Voyez saint Alphonse, n. 146 et 148.

Le prêtre doit donc veiller à l'observation de ce rite important.

Q. — R. fait tout ce qui dépend de lui pour être ordonné validement. Quand on en vient à la porrection des instruments, il touche physiquement le calice et l'hostie, mais il doute s'il a touché la patène immédiatement. Y a-t-il lieu de renouveler l'ordination ?

Gury dans ses cas de conscience regarde l'ordination comme sûrement valide, mais saint Liguori croit qu'il faut la reprendre à cause de l'opinion de quelques docteurs qui tiennent l'ordination comme douteuse.

1° Comment doit-on se comporter vis à vis de la décision de saint Liguori, attendu qu'en matière de sacrement il faut choisir toujours le parti le plus sûr ?

2° R. doit-il et peut-il se faire ordonner de nouveau ?

3° Quelles sont les décisions des congrégatians romaines les plus récentes qui rendraient absolument indiscutable et sûre la décision du P. Gury ?

R. — Si R. doute qu'il ait touché physiquement la patène, il y a lieu de réitérer l'ordination sous condition. Car en matière de sacrement, il faut absolument prendre le parti le plus sûr, ainsi qu'il résulte clairement de la proposition contraire condamnée par Innocent XI.

Gury lui-même partage notre sentiment dans son *Compendium theologiæ moralis*. Il se pose cette question : Celui qui touche l'hostie, mais non la patène, est-il validement ordonné ?

« An valide ordinetur qui tangit hostiam, non autem patenam ? »

Il répond que cela paraît très probable. Mais il ajoute que, en pratique, il faut suivre le parti le plus sûr :

« Affirmative cum sententia communi, quæ probabilissima videtur. Ratio est quia hostia et vinum sunt materia substantialis Ordinis, quibus principaliter significatur potestas in corpus Christi, et propter solam decentiam ex præcepto Ecclesiæ usurpatur calix et patena. Attamen in praxi pars tutior sequenda est. »

Vous nous demandez quelles sont les décisions des Congrégations romaines les plus récentes qui rendraient absolument indiscutable et sûre la décision du P. Gury.

Nous répondons qu'il n'en existe aucune, du moins à notre connaissance.

En 1886, une dissertation sur cette matière a eu lieu à Rome à l'Académie de liturgie. Or la conclusion de cette dissertation, c'est qu'il faut s'en tenir à la solution que nous avons donnée, et que saint Alphonse résumait ainsi :

«... Unde necessario requiritur in ordinatione tactus instrumentorum et tactus quidem physicus, cum probabile etiam sit moralem non sufficere » (Homo Apostol. Appendix III, § 29).

Nous avons supposé dans le prêtre R. un doute réel ; mais si au lieu d'un doute réel, R. n'a eu qu'une crainte provenant de ce qu'il ne se rappelait plus avoir touché la patène, ou de ce qu'il s'imaginait n'avoir pas touché, il n'y a aucunement lieu de renouveler l'ordination, même sous condition, et nous lui dirions ce que la sacrée Congrégation des Rites répondit au Frère Ephrem Chasteau : « Posse continuare celebrationem SSmi Sacrificii, absque ullo scrupulo ac tuta prorsus conscientia. »

Q.— A propos de la réponse que vous avez faite le 10 novembre dernier sur la communion des malades, j'aurais un doute à vous soumettre. Un prêtre, malade depuis neuf mois, a obtenu de l'évêque que je le communie tous les deux jours à jeun ou non. Quand il est à jeun, pas de difficulté, j'emploie la formule *Corpus Domini*. Quand il n'est pas à jeun, je dois, d'après vous, employer la formule : *Accipe...* J'ai de la peine à me rendre à votre décision. J'avais toujours pensé que c'était le danger de mort seul qui permettait la communion en viatique. Est-ce que c'est ici le danger de mort ou plutôt n'est-ce pas une infirmité empêchant d'aller à l'église ? Il me semble donc que ce confrère, qu'il soit à jeun ou non, doit être communié avec la formule ordinaire.

La question revient à spécifier clairement ce qu'on entend par la communion en forme de viatique, question que je ne trouve pas suffisamment élucidée dans les livres que j'ai sous la main.

R. — Il n'est possible d'accorder la communion sans être à jeun que si on doit communier en viatique.

La communion en viatique n'est permise que dans le danger prochain de mort. Mais, comme le danger peut se prolonger, le saint viatique peut être renouvelé, à des intervalles plus ou moins rapprochés.

Si la maladie ne causait pas perpétuellement le danger de mort, on ne pourrait, à moins d'indult pontifical, communier le malade sans être à jeun.

Il résulte de ces observations que les communions que fait ce prêtre sans être à jeun sont des communions en viatique, et qu'on doit y employer la formule du viatique.

De plus, comme ce n'est pas la circonstance d'être ou de n'être pas à jeun qui fait que la sainte communion est donnée en viatique, mais le danger prochain, il faudrait employer la formule du viatique, même quand ce prêtre communie à jeun.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

—

S. C. des Evêques et Réguliers

De Litt. dimissorialibus ad Ordinationes. — De conditionibus ad Ordinationes. — De methodo in causis expulsionis servanda. — De effectibus expulsionis. — De testimonialibus quoad studia peracta.

DECRETUM

Auctis admodum ex singulari Dei beneficio votorum simplicium Institutis, uti multa inde bona oriuntur, ita aliqua parit incommoda facilis alumnorum hujusmodi societatum egressus, et consequens, ex jure constituto, regressus in diœcesim originis. Hæc autem graviora efficit temporalium bonorum inopia qua nunc Ecclesia premitur, unde Episcopi sæpe providere nequeunt ut illi vitam honeste traducant. Hæc, aliaque id genus, etiam de alumnis Ordinum votorum solemnium, perpendentes nonnulli Sacri locorum Antistites, pro Ecclesiastici ordinis decore et fidelium ædificatione, ab Apostolica Sede enixis precibus postularunt remedium aliquod adhiberi. Cum ergo totum negotium SSmus D. N. Leo PP. XIII detulisset Sacræ huic Congregationi Episcoporum et Regularium Negotiis et Consultationibus præpositæ, Emi Patres in Conventu Plenario habito in Vaticanis ædibus die 29 mens. Augusti anni 1892, prævio maturo examine ac discussione, perpensaque universa rei ratione, opportunas edere censuerunt dispositiones per generale decretum ubique locorum perpetuis futuris temporibus servandas. Quas cum SS. D. N. in Audientia d. 23 Sept. hujus anni 1892 infrascripti Secretario benigne impertita probare et confirmare dignatus fuerit, ea quæ sequuntur per præsens decretum Apostolica Auctoritate statuuntur et decernuntur.

I. Firmis remanentibus Constitutione S. Pii V diei 14 Oct. anni 1568, incipient. *Romanus Pontifex*, et declaratione sa. me. Pii PP. IX edita die 12 mens. Junii anni 1858, quibus Superioribus Ordinum Regularium prohibetur, ne litteras dimissoriales concedant Novitiis aut professis votorum simplicium triennalium, ad hoc ut titulo Paupertatis ad SS. Ordines promoveri valeant, eædem dispositiones extenduntur etiam ad Instituta votorum simplicium, ita ut horum Institutorum Superiores non possint in posterum litteras dimissoriales concedere pro SS. Ordinibus, vel quomodocumque ad sacros Ordines alumnos promovere titulo Mensæ communis, vel Missionis, nisi illis tantum alumnis, qui vota quidem simplicia, sed perpetua jam emiserint, et proprio Instituto stabiliter aggregati fuerint, vel qui saltem per triennium permanserint in votis simplicibus temporaneis quoad ea Instituta quæ ultra triennium perpetuam differunt professionem. Revocatis ad hunc effectum omnibus indultis ac privilegiis jam obtentis a S. Sede, necnon dispositionibus contrariis in respectivis Constitutionibus contentis, etsi tales Constitutiones fuerint a S. Sede Apostolica approbatæ.

II. Hinc notum sit oportet de generali regula haud in posterum dispensatum iri, ut ad Majores Ordines alumnus Congregationis votorum solemnium promoveatur, quin prius solemnem professionem emiserit, vel per integrum triennium in votis simplicibus perseveraverit, si alumnus Instituto votorum simplicium sit addictus. — Quod si interdum causa legitima ocurrat, cur quispiam Sacros ordines suscipiat triennio nondum expleto, peti poterit ab Apostolica Sede dispensatio, ut Clericus vota solemnia nuncupare possit, quamvis non expleverit triennium ; quoad Instituta vero votorum simplicium, ut vota simplicia perpetua emittere possit, quamvis non expleto tempore a respectivi Instituti Constitutionibus præscripto pro professione votorum simplicium perpetuorum.

III. Dispositiones contentæ in decreto S. C. Concilii jussu sa. me. Urbani VIII edito die 21 Septembris 1624 incipiens *Sacra Congregatio*, ac in decreto ejusdem S. C. jussu sa. me. Innocentii XII edito die 24 mens. Julii anni 1694, incipien. *Instantibus*, ac in aliis decretis generalibus, quibus methodus ordinatur a Superioribus Ordinum Regularium servanda in expellendis propriis alumnis, nedum in suo robore manent, sed servandæ imponuntur etiam Superioribus Institutorum votorum simplicium, quoties agatur de aliquo alumno, vota simplicia quidem sed perpetua professo, vel votis simplicibus temporaneis adstricto ac in sacris insuper Ordinibus constituto, dimittendo ; ita ut horum neminem et ipsi dimittere valeant, ut nunc dictum est, nisi ob culpam gravem, externam, et publicam, et nisi culpabilis sit etiam incorregibilis. Ut autem quis incorregibilis revera habeatur, Superiores præmittere debent, distinctis temporibus, trinam admonitionem et correctionem ; qua nihil proficiente, Superiores debent processum contra delinquentem instruere, processus resultentia accusato contestari, eidem tempus congruum concedere, quo suas defensiones sive per se, sive per alium ejusdem Instituti religiosum, exhibere valeat ; quod si accusatus ipse proprias defensiones non præsentaverit, Superior, seu Tribunal, defensorem, ut supra, alumnum respectivi Instituti ex officio constituere debebit. Post hæc Superior cum suo Consilio sententiam expulsionis aut dimissionis pronuntiare poterit, quæ tamen nullum effectum habebit si condemnatus a sententia prolata rite ad S. C. EE. et RR. apellaverit, donec per eadem S. C. definitivum judicium prolatum non fuerit. — Quoties autem gravibus ex causis procedendi methodus supradicta servari nequeat, tunc recursus haberi debeat ad hanc S. C. ad effectum obtinendi dispensationem a solemnitatibus præscriptis, et facultatem procedendi summario modo juxta praxim vigentem apud hanc S. C.

IV. Alumni votorum solemnium, vel simplicium perpetuorum, vel temporalium, in sacris Ordinibus constituti, qui expulsi vel dimissi fuerint, perpetuo suspensi maneant, donec a S. Sede alio modo eis consulatur, ac præterea Episcopum benevolum receptorem invenerint, et de ecclesiastico patrimonio sibi providerint.

V. Qui in Sacris Ordinibus constituti et votis simplicibus obstricti sive perpetuis, sive temporalibus, sponte dimissionem ab Apostolica Sede petierint, obtinuerint vel aliter ex Apostolico privilegio a votis simplicibus vel perpetuis vel temporaneis dispensati fuerint, ex claustro non exeant, donec Episcopum benevolum receptorem invenerint, et de ecclesiastico patrimonio sibi providerint; secus suspensi maneant ab exercitio susceptorum Ordinum. Quod porrigitur quoque ad alumnos votorum simplicium temporalium qui quovis professionis vinculo jam forent soluti, ob elapsum tempus quo vota ab ipsis fuerunt nuncupata.

VI. Professi tum votorum solemnium, tum simplicium, ab Ordinariis locorum ad Sacros Ordines non admittantur, nisi, præter alia a jure statuta, testimoniales litteras exhibeant, quod, saltem per annum sacræ theologiæ operam dederint si agatur de subdiaconatu, ad minus per biennium si de diaconatu, et quoad presbyteratum saltem per triennium, præmisso tamen regulari aliorum studiorum curriculo.

Hæc de expresso Sanctitatis Suæ mandato præfata Sacra Congregatio constituit atque decernit, contrariis quicuscumque, etiam speciali et individua mentione dignis, minime obstantibus.

Datum Romæ, ex Sacra Congregatione Episcoporum et Regularium, die 4 novembris 1892.

I. Card. VERGA, *Præf.*

† JOS. M. ARCH. CŒSARIEN, *Secretarius.*

Le présent décret est tellement précis qu'il se passe de commentaires.

JURISPRUDENCE

CIVILE ECCLÉSIASTIQUE

—

Q. — 1° Quel était *l'ancien droit* civil...
2° Quel est *le droit civil actuel* par rapport au célibat ecclésiastique ?

R. — Il est certain que sous l'empire de l'ancien droit civil, la jurisprudence s'est toujours prononcée *contre* le mariage des prêtres et que les tribunaux ont condamné ceux qui tentaient de contracter une union sacrilège, réprouvée par l'Eglise et la loi civile.

Il n'y eut d'interruption qu'au moment des guerres de religion. Durant les troubles religieux qui désolèrent la France au XVIe siècle, on vit un certain nombre de prêtres et de religieux apostats contracter mariage. L'édit de mai 1576, arraché au pouvoir par l'approche de 30.000 huguenots en armes, défendit, *pour plusieurs bonnes considérations*, de les inquiéter à ce sujet. Henri IV reproduisit la même clause, en termes presque identiques, dans les articles secrets qui accompagnèrent l'édit de Nantes. Même à cette époque, il y a protestation. En effet, une déclaration du 4 août 1584 veut que *les prêtres, moines et religieux profès qui se sont mariés soient contraints de quitter leurs femmes et retourner en leurs couvents à première vocation, ou se retirer hors du royaume.*

Sur quoi s'appuie cette jurisprudence ? Quel en est le fondement légal ? Les auteurs se sont partagés en deux camps sur ce sujet. D'après les uns, il n'y aurait aucun texte émané du pouvoir législatif d'après lequel le vœu solennel de chasteté aurait été un empêchement dirimant au mariage. La pratique se serait établie par suite de l'adoption, comme loi civile, des principes du droit canon, et les tribunaux n'auraient fait qu'appliquer, par tolérance du pouvoir civil, les lois que l'Eglise a établies en faveur du célibat ecclésiastique.

Suivant d'autres, les tribunaux se sont prononcés contre le mariage des prêtres et des religieux, parce qu'il était *contraire à nos institutions*, le droit national ayant adopté, au moins tacitement, la loi ecclésiastique sur le célibat. Que de lois fondamentales de l'ancienne monarchie ne reposaient que sur la tradition ! Il n'est donc pas besoin de texte écrit pour affirmer que le droit national reconnait le sacerdoce comme empêchement dirimant.

Comme il s'agit d'un point du droit français, nous citerons les auteurs français les plus estimés en faveur de chaque opinion.

M. DEMOLOMBE : « La question est de savoir si, même à cette époque (douzième siècle), la puissance séculière avait consacré cet empêchement dans l'ordre civil. Pothier, qui l'affirme, ne cite cependant aucun texte, ni édit, ni ordonnance, ni déclaration, et il parait très vraisemblable que la défense du mariage des prêtres n'a jamais été, même alors, législativement prononcée. Cet usage ne reposait que sur la jurisprudence des parlements [1]. »

Répertoire du palais [2] : « Sans être consacrée par des textes formels, la nullité du mariage des moines a été adoptée dans notre ancien droit civil français. La nullité du mariage des prêtres et des moines a été introduite dans le droit civil par la tolérance civile. »

« Il demeure donc entendu, conclut M. Horoy, pour tous les auteurs qui se repètent en se copiant les uns les autres, qu'il existait en France une jurisprudence, sans aucun texte législatif d'où on put l'induire... Ce n'est donc pas une législation directe et expresse, et il reste admis pour les auteurs copistes que l'autorité civile a simplement toléré la jurisprudence des parlements sur ce point. [3] » L'auteur cité n'adopte pas ce sentiment, loin de là.

Pour l'opinion contraire, on peut citer :

POTHIER : « La puissance séculière en France a adopté et confirmé la discipline ecclésiastique à cet égard. Les parlements, conformément à cette discipline, regardent les ordres sacrés comme un empêchement dirimant au mariage. » Puis citant un arrêt du parlement de Paris en 1640, qui avait déclaré nul le mariage d'un prêtre passé au calvinisme, il en donne le motif : « La raison est, dit-il, que la discipline de l'Eglise qui défend le mariage des personnes constituées dans les ordres sacrés, à peine de nullité, est une loi de l'Etat, aussi bien que de l'Eglise. [4] »

M. RONJAT, procureur général, disait devant la cour de cassation, en 1888 : « Avant 1789, l'engagement de rester prêtre catholique était sanctionné par le pouvoir civil. Une *Déclaration royale* du mois d'avril 1663 porte : « Ni même ceux de nos
« dits sujets catholiques qui sont prêtres ou enga-
« gés dans les ordres sacrés de l'Eglise ou liés par
« des vœux à des maisons religieuses (ne pour-
« ront) quitter la religion catholique pour pren-
« dre celle de la prétendue réforme, pour se marier
« ou autrement, ce que nous leur défendons ex-
« pressément, sous peine d'être procédé comme
« coupables, suivant la rigueur des ordonnances. »

Il y a une autre *Déclaration* du 20 juin 1663 qui édicte la peine du bannissement contre le prêtre qui se fait protestant pour se marier. Ne peut-on pas voir dans ces deux documents les *textes* que l'on cherche ?

Enfin on cite encore la *Déclaration* du 4 août 1584. C'est sur elle que s'est appuyé le tribunal civil de la Seine, dans l'affaire Dumonteil, le 19 juin 1828 : « Attendu, disait-il, qu'il est constant que dans l'ancien droit français, les dispositions des divers canons de l'Eglise catholique qui défendent au prêtre de contracter mariage étaient

[1] T. III, *Mariage*, n° 115.
[2] N° 218.
[3] *Du mariage civil du prêtre catholique en France*, t. 1, p. 59.
[4] Pothier, *Du contrat du mariage*, n. 115.

considérés comme lois d'Etat, que cela résulte de la déclaration du 4 août 1584... »

Tel est le droit ancien sur ce sujet. Dans le droit nouveau, que nous allons examiner, la question est encore plus controversée. Nous l'étudierons : I au point de la législation ; II au point de vue de la jurisprudence ; III au point de vue de la doctrine.

I. En 1789, trois cahiers, mais trois seulement, ceux du district des Théatins à Paris, et du tiers des villes de Chalais et de Bellocq demandèrent que les prêtres pussent se marier.

La question, dès l'année suivante, fut vivement discutée dans les pamphlets et les clubs. A l'assemblée nationale, Robespierre, le 31 mai 1790, demanda à mots couverts le mariage des prêtres ; Mirabeau avait déjà préparé un discours sur le même sujet. On vit enfin un ecclésiastique, l'abbé Bernet de Boislorette, aumônier de la garde nationale, écrire *à ses vrais amis* de l'Assemblée une curieuse lettre dans laquelle il les suppliait *de déclarer qu'il pouvait avoir une femme*. L'abbé Cournaud fut cependant le premier prêtre qui osa se marier ; s'appuyant sur l'article de la constitution de 1791, qui ne reconnaissait plus dans le mariage que le contrat civil, il vint, au mois de septembre 1791, déposer son acte de mariage à la municipalité de Paris. Ce triste exemple rencontra des imitateurs, et le curé jetant sa soutane aux orties pour épouser quelque défroquée fut pendant quelques mois l'un des héros du théâtre *patriotique*.

Le pouvoir judiciaire ne protesta pas, il est vrai, contre cette violation de la jurisprudence suivie, mais c'est en méconnaissant ses devoirs, parce qu'il n'était intervenu jusque-là aucun acte du pouvoir législatif autorisant directement le mariage des prêtres.

En effet, la constitution civile du clergé, décrétée le 10 juillet 1790, n'a rien innové relativement au célibat du prêtre catholique. Le décret additionnel à la Constitution civile du clergé, en date du 18-23 octobre 1790, reste également muet sur la question. Il en est de même du décret du 18-20 mars 1791. Quant à la constitution de 1791 (3-14 septembre), il est vrai qu'elle ne considère *le mariage que comme un contrat civil;* mais elle n'autorise pas expressément le prêtre à contracter mariage.

Toutefois, dès ce moment, le pouvoir civil encourageait par des récompenses le mariage des prêtres. Les ecclésiastiques mariés furent exemptés des peines portées contre ceux d'entre eux qui refusaient de prêter serment ; et une loi du 7 août 1792 leur conserva leurs pensions et traitements. Comme l'évêque de Versailles avait refusé de conférer la cure de Saint-Aubin à un vicaire marié, nommé par le peuple, la Convention invita le vicaire, le 17 décembre 1892, *à se pourvoir devant les tribunaux de la violation de la loi à son égard*.

Le 19 juillet 1793, un décret, voté par acclamation, prononça la peine de la déportation contre les évêques qui apporteraient quelque obstacle à ces mariages. Trois semaines après, le 12 août 1793, nouvelle loi pour protéger les prêtres mariés : « Toute destitution de ministre du culte catholique, qui aurait pour cause le mariage des individus qui y sont attachés, demeure annulée, et le prêtre qui en est l'objet pourra reprendre ou continuer ses fonctions. » Le 17 septembre de la même année, la Convention revient encore sur ce point : « Tout prêtre qui se sera marié et qui sera inquiété à ce sujet par les habitants des communes de sa résidence, pourra se retirer dans tel lieu qu'il jugera convenable, et son traitement lui sera payé aux frais de la commune qui l'aura *persécuté*. »

Le Concordat resta muet sur le point qui nous occupe. Les *Articles organiques* n'en parlent pas expressément. Toutefois ils déclarent que « les évêques ne pourront ordonner aucun ecclésiastique... *s'il ne réunit les qualités requises par les canons reçus en France.* » *(Art. 26.)* En présentant la loi au corps législatif, le 18 avril 1802, Portalis déclara *que la défense qui est faite du mariage aux prêtres par ces règlements n'est point consacrée comme empêchement dirimant dans l'ordre civil.* — Deux ans après, lors de la présentation du code civil à la même assemblée, Portalis dit encore dans le même sens : « L'engagement dans les ordres sacrés et le vœu monastique... qui dans l'ancienne jurisprudence étaient des empêchements dirimants, ne le sont plus. »

En 1805, consulté par l'empereur au sujet d'un certain abbé Baudon qui cherchait à se marier, Portalis répondait qu'il n'y avait aucun moyen légal de l'empêcher de réaliser son projet de mariage civil. L'empereur fit alors défendre, *en considération de la religion et des mœurs*, à tous les officiers de l'état civil de recevoir l'acte de mariage du prêtre Baudon. Deux ans plus tard, le même Portalis écrivait au préfet de la Seine-Inférieure : « La loi se tait sur le mariage des prêtres ; ces mariages sont généralement réprouvés par l'opinion... En conséquence une décision de Sa Majesté porte que *l'on ne doit pas tolérer le mariage des prêtres qui, depuis le Concordat, se sont mis en communion avec leur évêque.* »

Le gouvernement lui-même ne regardait pas ces circulaires ministérielles comme un texte législatif qui pût lier les tribunaux. Aussi la question fut soulevée au conseil d'Etat, le 20 décembre 1813, en présence de l'empereur lui-même. Animés du seul désir d'échapper à la conscription, un certain nombre de jeunes gens entraient alors dans le clergé avec l'intention bien arrêtée d'en sortir aussitôt la fin de la guerre. Napoléon, vivement irrité, aurait voulu du moins leur enlever toute espérance de pouvoir se marier. La section de législation fut donc chargée de rédiger un projet de loi dans ce sens. Les évènements ne permirent pas de donner suite à ce dessein. [1]

[1] *Des nullités du mariage*, par L. Bouly de Lesdain.